

『剪燈新話』と『金鰲新話』

——「萬福寺楞蒲記」の構成を中心に——

成 澤 勝

I

『剪燈新話』と『金鰲新話』の關係については、近代に入り盛んに論じられたが、充分な結論を得ないまま沙汰やみになっている。それらの殆どが、類似する作品の並列といったおまかなものか、あるいは、金時習という作者を單位とした思想・感情の分析があるだけであり、作品を單位とした内容の深い分析、そして、それにもとづいた字句やモチーフ、プロット、更にはそれを統制する作者の具體的な觀念に對する考察は、未だにこれといった成果を得ていない。それには作品一篇ごとに『剪燈新話』と對照させながら考察するとう作業が必要とされる。ここでは第一篇の「萬福寺楞蒲記」をとりあげて、そうした作業を試みたい。

最初に『剪燈新話』と『金鰲新話』の關係に觸れたのは、金安老（一四八一—一五三七）であろう。彼は、その『龍泉談寂記』卷上で、「其書大抵述異寓意、效剪燈新話等作也。」という。十九世紀になると、「（『金鰲新話』は）大概蹈襲瞿宗吉剪燈新話、而出語則過之豈但青出於藍而已哉」（『生六臣合集』附錄上拾遺）という評までも出現する。近代では、大正十五年（一九二六）、和田一郎の、金時習解説及び本文國譯を中心とした「金鰲新話」（朝鮮總督府『朝鮮』百三十九號—百四十三號）があるが、『剪燈新話』からの影響を説いたものとしては、崔南善の「金鰲新話解題」（『啓明』第十九號、啓明俱樂部發行、一九二七年）が最初である。ここで初めて、兩作品の各篇の對應關係が示された。次いで、金臺俊『朝鮮小説史』（清進書館、一九三三年）、朴晟義「比較文學的見地から見た金鰲

新話と剪燈新話」(高麗大學校文理論集、一九五八年)等があり、いずれも論じ出された初期のものである。この後は、兩者の比較が韓國の漢文學徒たちの大きな課題のひとつになってゆき、筋構成の面からばかりではなく、内在する觀念的側面からのアプローチも多く試みられた。その中でも特に、總合的に見解が示されているものとして、林煥澤「金時習の思想體系と金鰲新話」(ソウル大學大學院修士論文、一九七一年)は注目されるものである。しかし、これすら兩者の關係を論じるにはあまりにもおおざっぱで、作品單位の考察での緻密さに缺ける。文學研究が、まず作品そのものに忠實でなくてはならないのに、それを跳び越した觀念的論述がめだつのである。

II

次に、本論のための準備段階として、金時習、および『金鰲新話』の概観が必要である。後半で、「萬福寺椿蒲記」という作品を考えていくためには、特に當時の時代性、そして金時習の生涯、意識の形成、『金鰲新話』創作への脈絡をある程度論じておかなければならない。

金時習(一四三五—一四九三)。字は悅卿。號は梅月堂清寒子・東峰・碧山・清隱等。法號は雪嶺。時代は、李朝太祖李

『剪燈新話』と『金鰲新話』(成澤)

成桂が政權を握って半世紀が過ぎた頃で、制度的にも官僚體制が固定化し、學問や思想面においても、高麗末の佛教界の墮落、あるいは朱子學の擡頭に伴ない、斥佛崇儒の意識がいよいよ強まり、文を武に優先させる所謂「抑武崇儒」の文治政策がとられていた時代であつた。こうした時代の中で、最も彼の人生を直接に左右したのが、端宗遜位(世祖篡位)の政變であつたといえよう。

李朝第五代王、文宗が死亡するや、その幼い息子(當時十二歳)が一四五二年王位につき、これが第六代端宗となる。父文宗は、死に臨み、皇甫仁・金宗瑞・成三問らに補佐役を命じた。しかし、文宗の弟の首陽大君は、かねてより王位を狙つて、機會を窺いながら武人たちを糾合し、まず、一四五三年には金宗瑞を暗殺、續いて端宗の周圍の重臣らを次々と殺害し、一四五五年には、孤立した端宗に讓位を決意させ、自ら第七代の王位に即いた。これが世祖である。その後、端宗は魯山君に降封され、寧越に追放される。彼の補佐役であつた成三問・朴彭年らは、彼の復位を企てたが發覺して處刑され、魯山君は庶人に降格された。しかし、地方には「判官鼻眞」的な、魯山君を慕う士大夫達が多く、首陽大君の悖倫は彼らの怨恨をかうことになる。金時習は、こうした知識人

の代表的人物としても後世に名をとどめる。しかし、この事件は、單に首陽大君一人の責に歸せられるものではなく、李朝初期の政治の流れの一つの宿命的結果であつたといえよう。つまり、高麗末期に失敗した土地國有化政策を、諸豪の犠牲のもとに李成桂は斷行した。そしてこれを功臣・權家・貴族らに再分配することになるが、こうした過程の不合理から、黨派間の軋轢が深刻化し、ひいては政争に發展するが、端宗遜位の政變は、こうした現象の一環といえよう。ただ、これがあまりにも大きな事件であつたために、後々にまで大きく影響を及ぼすことになる。

金時習は、この政變を三角山重興寺で修學中に迎えた。科擧に應試せず、また官僚への道をも忌避し、そこに負笈入山してしたのである。この時金時習は二十一歳、事件を慨嘆し、これをきつかけに、全國の遍歴が始まるのである。遍歴への出發を、人生觀も確立しないまま、單に若い感情と感傷的正義感に囚われるものであつたと評する人もいる。こうして十年近くも全國を放浪し、ついに慶州の金鰲山中に金鰲山室を設け、ここに籠ることになる。その間、王族の孝寧大君(太宗の次男)の執り成しで世祖の意を奉じ、再三中央に赴き才を發揮するが、やはり中央政權には妥協しきれず歸山す

る。この現實への呪咀は、批判眼を養い、理想の世界を夢みるような結果をも招來した。『金鰲新話』はこの時期に著されたのである。金臺俊『朝鮮小説史』においては、この著作が、彼の晩年のものと考えられている。しかし、鄭炳昱氏や鄭鉉東氏らの後の研究により、三十歳代前半と修正されている。以後、京師やその舊友を訪ねるごとにその華やかさに驚くが、それは侮蔑へとかわり、いよいよ、みずからを超俗高踏の方向へと導いていく。そして立ち寄つた忠清道の無量寺で、五十九歳の最期を遂げることになる。

しかし、彼に對する諸家の評はそれぞれ異なる。鄭炳昱氏の整理したものを中心にまとめると、およそ次のようにいえるであらう。

李紆(一四八〇—一五三三)の評は、「醜男、精旱、簡易、威儀少し。談論勝果、行は儒迹は佛、禪理頗る深し。」

退溪李滉(一五〇一—一五七〇)の評、「異人。索隱行怪の輩が時代に乘じて却つて名を成す。無賴輩。」と酷評。

栗谷李珥(一五三六—一五八四)の評、「醜男、短身、豪邁、英發、簡率、威儀無し、強直。東方孔子、節義を標榜、倫紀を扶持、百世の師宗、多く儒家の宗旨を失わず。心は儒跡は佛、名僧の如き學と資質。」と評價(主に、栗谷による梅月堂の

傳記に依った。

尤庵宋時烈（一六〇七—一六八九）の評、「義理を知る聖人ではないが、文字を知り、資質があって、人品が甚だ高い。跡佛佯狂の人物。」

このように、その評は分かれるが、諸評を公約數化したのが尤庵であろう。これら以後は、金時習が傳説化され、その傳記も信憑性が薄いといわれている。

III

『金鰲新話』が、金時習三十歳代前半の作とすると、一四六五年—一四七〇年頃にできたことになる。著作時に何篇であったかは詳らかでないが、現在に傳えられているのは、わずか五篇である。しかも、この著作の出現以後、多くの知識人たちは『金鰲新話』の存在を知っていた。しかし、これを求めようとしてもなかなか手に入らなかったのである。鄭鉉東氏は、こうした情況を示す二文を擧げている。⁽³⁾

「金鰲新話之類、恐不如以高見遠識許之。」（退溪先生言行錄）、及び「金鰲新話、弟家本無、只所聞或差也耶。」（趙光亨の『答尤菴書』）。

このように、朝鮮では殆ど見られないものになっていた

『剪燈新話』と『金鰲新話』（成澤）

が、日本に傳來していたものにより、今日その姿に觸れることができる。特に、大塚彦太郎家藏本をもとに、三島中洲・依田百川・蒲生重章・小野湖山・長梅外・谷彦・李樹廷・李景弼らの評點で、明治十七年東京榊月堂から出されたものを、日本留學中の崔南善が、吉田東伍の藏書の中から借り出して朝鮮に持ち歸り、後に影印したものが、現在、韓國の亞細亞文化社から出版されている。他に、今日見られる寫本や活字化された本もあるが、いずれも、崔南善が持ち歸ったものを基にし、その字句を若干手直ししたものである。

五篇は、崔南善本では、上・下の二卷に分かれ、返點も付されている。おおまかにその内容を記すと次のようである。

①「萬福寺樗蒲記」

後出

②「李生窺牆傳」

松都の學生である李生が、路傍の貴族屋敷崔氏邸を垣間見て崔娘を發見する。詩のやりとりを以って密かに縁を結び歡びをなす。この野合を知った李生の父は、李生を遠くに放つ。崔娘はこれを悲しみ病床に就くや、その父母は譯を知り、仲媒を介して李生と結婚させる。しかし間もなく紅賊の亂が起こり、各家は四散し、この夫婦も離別を餘儀なくされ

る。崔娘は賊によって殺されるが、それとも知らず李生は崔家を訪ねると家は空屋。崔娘の死を知る。そして現われた幻身の妻を迎え、共に死んだ妻の父母をもいっしょに弔う。やがて靈は天に去り、李生もまたこれを追念するあまり、病を得て卒する。

③「醉遊浮碧亭記」

平壤は古朝鮮の都で、名所舊蹟が多い。なかでもその第一は浮碧亭である。天順の初め（金時習の青年時代に當たる）、洪生という富者がここを遊覽した。酔いにまかせて巡り遊ぶほどに、仲秋の明月に感興を催し、去りし歴史に懷いを巡らす。興亡盛衰を嘆く詩を詠んでいるうちに、一人の貴婦人が現われ、殷の末裔で箕子の子孫であるが、衛滿のために國が亡びるや、神仙の人に從つて神仙界に昇った者であると語る。そして詩を交わし、すぐまた昇天してしまった。故郷である松京（今の開城）に歸るが、しかし寝ても醒めても仙女のことが頭から離れない。そのために病に伏していると、夢枕に仙女の侍女が現われ、仙女の話を聞いた上皇が洪生の才を惜しみ、親しく幕下に召したい考えを持っていることを伝える。洪生は驚き、急いで沐浴更衣し、身邊を整えて伏臥するや、奄然として逝く。

④「南炎浮州志」

慶州の朴生は儒學の徒であつた。諸儒典に通じ、「一理論」を物することにより、鬼神界等の他世界を強力に否定。ある夜、假寝の束の間、洋中一鳥嶼の炎州なる國に來ていた。そして國王と、世を惑わす事物について論じるや、王は朴生の才を認め、臣下にとりたて、ついに「兆民永頼、非子而誰」といつて禪讓した。車轍が覆つて朴生が地に倒れるや夢は醒めた。そしてしばらくして死んだ。

⑤「龍宮赴宴錄」

松都（高麗の都開城）に韓生が住んでいたが、ある日、名勝である天磨山の瓢淵の神龍の使いという二人が空中より現われた。韓生は二人に案内されて龍宮に赴く。着くと、龍王は、出家した娘のための宮闕の上樑文の作成を請う。韓生は立派な上樑文を物して呈すると、王は喜び、ために盛大な宴を設けて韓生に感謝する。歡樂を極めて韓生は歸ることになるが、歸るさに明珠二顆と冰綃二匹を賜わる。目醒めると自室に居たが、手には確かに明珠冰綃があつた。

尙、本篇末に、「書甲集後」として、七絶二首を崔南善本は録しているが、これは、後出の、『梅月堂詩集』卷之六の「題金鰲新話」とほぼ同内容であり、金時習の附け加えたも

のではなからう。

以上、この簡単な梗概だけを以つても、『剪燈新話』との類似に氣づく。金時習自身が『剪燈新話』を熟讀し、それに心酔していたことが、彼の詩集からもわかる。すなわち、『梅月堂詩集』巻四の「題剪燈新話後」に依れば、その各篇を列擧して感想を述べ、そして全體を「眼閱一篇足啓齒、蕩我平生磊塊臆」とその面白さを説いている。また、同じく『梅月堂詩集』巻六には、前述した「題金鰲新話」二首が錄されている。

「矮屋青氈暖有餘、滿窓梅影月明初、挑燈永夜焚香坐、閑著人間不見書。」

「玉堂揮翰已無心、端坐松窓夜正深、香挿銅銀烏几淨、風流奇話細搜尋。」

第一首轉句の「挑燈」は、明らかに、「剪燈（燈の芯を切り削いで明かりをかきたてる）を暗示しており、また第二首結句の「風流奇話」が「剪燈新話」を指していることも充分想像できらるであらう。

IV

前述したように、愛情譚はこの「萬福寺楞蒲記」と「李生

『剪燈新話』と『金鰲新話』（成澤）

窺牆傳」の二篇のみである。⁽⁵⁾『金鰲新話』の著された時期は、從來、金時習の晩年といわれてきたが、前にも觸れたように最近の研究によれば、彼の三十歳代前半、つまり血氣なお甚だ盛んでありながら、自らの社會觀・價值觀をすでに備えていた頃の作品といわれる。『金鰲新話』のどの一篇にも全靈が込められ、所謂「道聽塗說」の單なる消閑具的「小説」ではなく、まことに切實な訴えを感じさせる。その苦痛や悲憤は、まさにみずからの體驗としてあつたものであり、それが自身の思想や感情によつて體系づけられたとみななければならぬだろう。金時習に『金鰲新話』を創作させた大きな力が、『剪燈新話』であることは、ここで「萬福寺楞蒲記」を例にとつて考えてみようとするところであるが、それはあくまでも創作契機としての力を與えたのであって、『金鰲新話』が『剪燈新話』の模倣作とか、二番煎じときめつけるのは早計のように思える。舞臺や人物のみならず、思想や感情等の精神的風土までも朝鮮的に統一されているといえよう。中國の小説からの主な影響は、その敘事的構造上の要素であり、しかもそのアーキタイプが『剪燈新話』に多く求められていると考えられる。ここでは、こうした問題に焦點を當ててみたい。

まず、「萬福寺楞蒲記」の敘事的構成要素、つまり、小節・モチーフ・筋（プロット）の特徴的なものを順を追ってその梗概を述べておきたい。

南原の梁生は早く父母を喪い、いまだひとり者。梨花の下に佳匹を求める詩を吟じるや、忽ち、好迷を得べしとの空中よりの聲。時に燃燈祭、萬福寺に参り願をかけて佛と楞戯を闘うや、俄に一美女を得る。冥界の女とも知らず、梁生はこれを喜ぶ。美女はみずから辯じて、この地に倭寇があり、幽貞を守りつつ薄命を終えた女のことを説く。梁生は女の名を問うが、女はその必要のないことをいう。更に歡びを交わし、二人だけの式燕を侍兒に設けさせ、かつ詞一闕を歌わせる。この間、すでに冥界の女子なることが暗示される。ついに女の居に赴き、留まること三日（此地三日不下三年）、梁生に歸宅し生業にあたるべきことを勧める。別離の宴に隣里の四女を招き、詩を以って相對する。宴が終り相別れるに及んで、女は梁生にモニメントとして銀碗を渡し、翌日路上に女の父母を待つことを請う。果してその父母に會うや、その間の委細を知り、共に追悼（大祥）を行なううちに再度女子に會い歡を交わすも、周人には見えず聲のみ聞こえる。ついに最後の別れがおとずれ、梁生は切々たる弔文を作る。空中

より女子の靈がこれに對し、以って男子に還生したことを告げる。梁生は再び婚せず、地異山に入ったままそこで没する。

ここに、この物語の代表的な敘事的構成要素を擧げてみた。もちろんこの中には傳奇小説の常套的なものもあるが、特に「剪燈新話」の中から今にのこる四卷二十篇を對象に、「萬福寺楞蒲記」のこうした要素と相通じると認め得るものを擧げ、それぞれ比較してみたい。

(i) まず語り出しの部分の八字が全く一致する。「萬福寺楞蒲記」の「南原有梁生、早喪父母、未有妻室。」（傍點は筆者、以下同じ）と「綠衣人傳」の「天水趙源、早喪父母、未有妻室。」の傍點部分八字の一致であるが、他にも若干句節の一致が認められるなかで、この八字が最も一致する字數が多い。

(ii) 美女を得た時の情況、つまり、男が女子を得た時點では冥界の女であることがわかっていないことである。「萬福寺楞蒲記」では、女の言葉の端々から冥界の女であることが徐々に暗示される。『剪燈新話』中の二篇（「牡丹燈記」「綠衣人傳」）でも、當初は冥界の女子であることを男は知らない。しかし、「牡丹燈記」では男自身による冥界性の發見により、

また「綠衣人傳」では女子の告白によって、更に劇的發展がなされる。

(イ) 女子の形容の共通性である。「萬福寺樽蒲記」では、「年可十五六、丫鬟淡飾」としているのに對し、「綠衣人傳」では、「年可十五六、雖不盛妝濃飾……」と形容している。『金鰲新話』の第二篇「李生窺牆傳」にも「年可十五六」が見られ、いづれも「綠衣人傳」からの借用と考えられる。

(ニ) 誰何に對する應答、つまり、女子はみづから名乗ることを辭讓する。「君但得佳匹、不必問名姓。」という女子の應答は、「綠衣人傳」の「君但得美婦而已、何用強知。」と對應し、「綠衣人傳」からの影響を察し得る。

(ホ) 倭寇來侵による戦火のモチーフは、『剪燈新話』の隨所にみられ、しかもその多くは張士誠の亂である。これらはいずれも、人間の運命を狂わせる事件として扱われ、この點で「萬福寺樽蒲記」ばかりでなく「李生窺牆傳」の紅賊の亂も同様である。

(ハ) 二人だけの式燕を侍兒に準備させ、かつ詞一闋を歌わせる場面は、殆ど「膝穆醉遊聚景園記」と一致する。

〈萬〉「可於茅舍取榻席酒果來。侍兒一如其命而往設筵於庭。……醪醴馨香、定非人間滋味。生雖疑怪。談笑清婉。……」

『剪燈新話』と『金鰲新話』（成澤）

：觴進命侍兒歌以侑之。謂生曰、兒定仍舊曲。請自製一章、以侑如何。生欣然應之曰、諾。乃製滿江紅一闋、命侍兒歌之。」
 〈膝〉「可於舍中取榻席酒果來。……翹翹應命而去。……設白玉碾花樽碧琉璃盞醪醴馨香、非世所有。與生談謔笑詠、詞旨清婉。復命翹翹歌以侑酒。……自製木蘭花慢一闋、命翹翹歌之。」

このように比較してみると、「膝穆醉遊聚景園記」からのモチーフの應用、及び借辭はもはや明確である。

(ロ) また女子の居に赴く場面も酷似する。

〈萬〉「時月掛西峯。……兒可撤席而歸。……可同携手。生執女手、經過閭閻。」

〈膝〉「月隱西垣、河傾東嶺、即命翹撤席。……遂攜手而入、假寢軒下。」

(ハ) 女子の居を去ることを勧める言「此地三日、不下三年。」は、「綠衣人傳」の冥界の契りは三年かぎりであるというモチーフをふまえたものではないかと考えられる。

(イ) 物語の轉換の鍵をなすモニメントの提示、つまり「萬福寺樽蒲記」における「銀碗」が、女子の死を始めとする諸事情の説明の契機になるとともに、女子との再會、そして敘事的結末を合理化するための契機にもなるように、『剪

燈新話』にも、このミニメントが多く提示される。例えば、「金鳳釵記」の金鳳釵や「滕穆醉遊聚景園記」の玉指環などである。もっとも、後者は、「萬福寺楞蒲記」におけるような機能を果すまでには至っていない。

(x) 女子の因循不葬（停葬）のモチーフの類似も見のがせない。「吾止有一女……死於干戈。不能窆，殯于開寧寺之間、因循不葬以至于今。」一方、「牡丹燈記」の「死時年十七、權厝於此、舉家赴北。……遂以屍柩及生殯於西門之外。」しかし、この類似は必ずしも「牡丹燈記」を擬したものとはいえない。朝鮮でも、その風習として、本籍以外の地での埋葬は本式には行なわないことが多かったからである。

(ii) 弔文のモチーフを結末に用いたことは、明らかに「滕穆醉遊聚景園記」の影響があった。〈萬〉の「惟靈生而溫麗」という起句節と、〈滕〉の「惟靈生而淑美」との形式的類似もさることながら、この弔文に愛情の極を述べるところは、金時習が摸して最も力を注いだところといえよう。まず女子を賛揚し、そして舊情に感懷を寄せ、その切なさを美文で述べ盡くしたところは、兩者の一致するところである。

(v) 「蒙君薦拔、已於他國爲男子矣。」という男子還生のモチーフは、「愛卿傳」の「冥司以妾貞烈、即令往無錫宋家、

托爲男子。」と共通する。

(v) 結末の處理も、明らかに『剪燈新話』に、その手法をまねている。最後の文「生後不復婚嫁、入智異山採藥。不知所終。」という不婚入山によって愛に殉じるモチーフは、「滕穆醉遊聚景園記」の「生後終身不娶、入鴈蕩山採藥。遂不復還。」をそのまま用いたことが明瞭である。これと類似したものは「綠衣人傳」にも見える。その最後「源感其情、不復再娶。投靈隱寺出家爲僧、終其身云。」は、出家という形ではあるが、俗世を捨てることで、情愛の超俗性を語っている。

以上から明らかなように、「萬福寺楞蒲記」は色濃く、しかも廣く『剪燈新話』の影に被われているが、その中の一作品を摸して作したものではなく、全體を、一度金時習なりに消化して、そのエッセンスを吸収したうえでの創作であるといえよう。次にこの點が問題となってくる。

つまり、この作品が完全に『剪燈新話』の影に支配されて作られたのかということである。『剪燈新話』におけるテーマとプロットの不調和、及び物語の一貫性の缺如を指摘する論文が發表されている（堀田文雄『剪燈新話』考、一九七八年六月『集刊東洋學』39、東北大學中國文史哲研究會）。この點で「萬福寺楞蒲記」を始めとする『金鰲新話』は、金時習の強い

「我」と、彷徨や辛苦によって作られた「體質的觀念」により、「拿來的筋」までも自己の論理の中に同化し、テーマとの齟齬はみられない。松田甲が、「『金鰲新話』は『剪燈新話』に比して」文に於ても想に於ても、更に清新味を加へ、殊に作者の境遇上より骯髒の氣を吐きたるかと思はるゝところも隠見し、所謂藍より出でて藍よりも青き名著と推すべきものである。（『剪燈新話句解に就いて』『續日鮮史話』第二編所收、昭和六年五月、朝鮮總督府）といったのも、この意味でのことといえよう。

「萬福寺樗蒲記」を一貫している主要動機は佛教性である。筋がこれによって統率され、テーマもこれによって完結されているため、常に一元的敍事がなされる。

李朝初期の知識層社會は、高麗時代以來の舊貴族と新興士大夫によって構成され、相互間の軋轢も大きかった。前者の敎養や習慣化した觀念體系は、あくまでも佛教的なものであったのに對し、後者は主にそれを性理學に求めていた。金時習は儒佛交替期の象徴的人物（鄭炳昱「金時習研究」）といわれるように、儒學を修めようとした人物でありながら、佛教的體質を強くもっていたのである。従つて、金時習から、既に敎條的戒律主義は見られないにせよ、佛教的體臭で消えるも

のではなく、それに因る佛教的世界觀は、その片鱗とはいえず「萬福寺樗蒲記」の中の隨所に具現されている。その例を示す必要がある。

第一に擧げなければならないのは、因縁論的世界觀である。邂逅や離別はもちろん、情をともしることになることも、三世の因縁と説く。例えば、

「今日之事、蓋非偶然。天之所助、佛之所佑。」

「因縁已定、可同携手。」

「今日到此弊居、必有夙縁。」

「天定因縁契闊香。」

「人生相合定有縁。」

「自嘆一生之薄命、忽遇三世之因縁。」

更にまた、この延長として、

「自恨業不可避。」

「君當復修淨業、同脫輪回。」

そして、この結末としての、「會者定離」あるいは「愛別離苦」という考え方などである。

つまり、こうした佛教的世界觀による一元的價值體系が、現實的な筋發展^{ストーリー}の方向を遮斷してしまひ（例えば、「不告而娶、雖明敎之法典、式燕以邀」等）、完全に自己の存在を中心とした

展開を可能にしていくのである。自由である筈の空想が、みづからの體質化した思想、つまり習慣化した觀念に依つて束縛され、しかもその束縛は、みづからの空想を、好むと好まざるにかかわらず、ひとつの合理性の方向へと導いていく。

すなわち、筋發展（空想）は制御されると言い換えることができる。そして到達した結末は、畢竟、別れるという現實的現象であるが、その現實すら體質化した思想である佛教的觀念によつて更に昇華され、諦念の中に一元化されていく。

入山という行爲は諦念の具象であり、もつと具體的にいえば、有限であるはずの愛情、肉體とともに存滅するはずの愛情が、無限化・永遠化されるのである。彼の世界觀（因緣論）を借りて論じるならば、この作品の、一見悲劇的な結末には、實は悲喜善惡はなく、ただ合理的か否かの問題が存するだけであるといえる。つまり、結果としての最後の別れ、そしてそれに續く入山は、讀むものには悲劇として受けとられ、本人にとっては、佛教的に救済されたということである。

この作品は、前述の如く、モチーフの面で『剪燈新話』から多く影響をうけ、しかもその影を色濃く曳いている。しかし、人物・舞臺等の素材のみならず、以上述べたように、創

作精神においても朝鮮的社會性や風土性によつて統一されており、こうした點において、この作品は『剪燈新話』の模倣作としてではなく、新たな再創作と見なすことができるものと考ええる。

韓國側における、『金鰲新話』は『剪燈新話』の二番煎じではなく、獨立した創作物である」と説いた、從來の多くの論考は、詳細な分析の伴なわない單なる聲高な主張にとどまるか、あるいは背景となる風俗・郷土色・自主的精神をもっているといいながらもその内容の綿密な論證にまでは至っていないかった。こうしたなかで、拙稿では、いくらかでも、その内容から獨自性を可能なかぎり具體的に論證してみようとしたものである。

[注]

(1) 鄭炳昱「金時習研究」ソウル大學校論文集第七輯、一九五八年。

(2) 鄭炳昱前掲論文、及び鄭鉉東「金鰲新話に對する疑問點」、國語國文學第二十六輯、一九六三年。

(3) 鄭鉉東前掲論文。

(4) 崔南善本によれば、「香罐銅瓶鳥凡淨」となっている。

(5) 第三篇「醉遊浮碧亭記」は愛情譚として認め得ない。愛情

を主題にした敘事的完結ではないからである。

〔附記〕

小稿においては、主に『剪燈新話』に對する『金鰲新話』の位相について、いささか考察したものであるが、日本人の『金鰲新話』への言及は、他にもあった。既に述べた如く、承應二年（一六五三年）崔南善の前掲解題に見える一六五八年は誤りには、日本人に依つて翻刻され、翻刻朝鮮書目中に數例確認されるという（崔南善の前掲解題）。明治十七年には、三島中洲・依田百川らにより序・評・跋が付され、特に百川の序では、『剪燈新話』を摸しながらも、情・氣においては決して劣らないものと評している。大正末には、天民散史（和田一郎）の簡単な解説と國譯があり、また昭和に入ると、『剪燈新話』や、その句解、あるいは『伽婢子』の研究上において『金鰲新話』の存在に言及されるようになる。こうした研究業績については、紙面の関係もさることながら、客地にあって、主に斯地の資料を涉獵している筆者には、日本側資料に接する機会を得難く、網羅することが不可能である。特に江戸文學關係論文等に關しては全く接していないまま、昭和期の『金鰲新話』に言及せる論述の主なものを挙げれば、およそ以下のように言うことができる。

『剪燈新話』と『金鰲新話』（成澤）

昭和五年、臺北において『剪燈新話』に關して論究を試みていた久保天隨は、『剪燈新話句解』に關する考證を在京城の松田甲に依頼してきた。松田甲は、更にこれを崔南善に托し、その教示のままに久保天隨に返答。久保天隨はこれを論文としてまとめ、同年に臺北帝國大學から出る『言語と文學』四・五號に「剪燈新話に就いて」を發表したことが、同論文、及び松田甲「剪燈新話句解に就いて」（『續日鮮史話』第二編、朝鮮總督府、昭和六年）によつて知ることが出来る。おそらくこの邊が、昭和期最初の『金鰲新話』に對する言及と看做すことができよう。特に松田論文には『金鰲新話』にもかなり深く觸れ、金時習に對する若干の解説も加えられており、特に「藍より出では藍よりも青き名著」と評している。一方久保天隨は『斯文』第十五編一・二・三・四・六・十二號にも同類の論文を發表しているが、特に三號には『金鰲新話』のかなりくわしい解説を載せている。

また、『伽婢子』が、『剪燈新話』よりはむしろ『金鰲新話』から直接の影響を受けていると説く論文も發表されている。これは、佐藤俊彦「剪燈新話、伽婢子及び金鰲新話の比較研究」（『朝鮮學報』二十三輯、朝鮮學會、昭和三十七年）において、「李生窺牆傳」と「歌を媒として契る」、そして「渭塘

奇遇記」の内容を比較検討しながら、前述の所説を明らかにしている。しかし、所論中において、「不明」と述べているところの金時習の生涯や詩文、また『金鰲新話』執筆年代は、既にこの論文の四年前には詳細な論證により、鄭炳昱「金時習研究」（前掲注1）ではほぼ定説化されており、金時習と『剪燈新話』との關係も『梅月堂集』（宣祖代に王命に依り撰せられる）によって把握できることは小稿に前述した通りである。

『金鰲新話』に對する日本人の見解も、避けられない研究課題であるため、歸國後に、この問題に對して稿を改めて検討してみたいと思っている。その折に、更に多くの關連論文も涉獵したいと思う。